

THÈMES DOMINANTS ET ATTITUDES POLITIQUES DANS LES SEPT CONTRE THÈBES D'ESCHYLE

PAR

ZOÉ PETRE

Le problème que nous essayons d'étudier ici n'est pas inexploré : on a déjà tâché de surprendre dans le texte de la tragédie thébaine des échos d'événements politiques et des allusions aux personnages contemporains d'Eschyle¹. Ces tentatives n'ont pas abouti à des résultats convaincants, et on a conclu récemment que *les Sept contre Thèbes* était « the least political of the surviving plays »² d'Eschyle. Une telle constatation est, à notre avis, inévitable si on effectue la recherche à partir d'un découpage arbitraire et modernisateur, qui donne au concept de *politique* un sens restreint et éloigné des modalités de la pensée grecque au V^e siècle. Dans un texte étudié de ce point de vue, on y trouve — ou, le plus souvent, on n'y trouve pas — des allusions à des événements, mais on ne saisit nullement la portée politique réelle d'une œuvre poétique dont la démarche traditionnelle est paradigmatique et déductive.

Il nous semble donc plus légitime de procéder autrement, et de voir — en ce qui concerne *Les Sept contre Thèbes* — si la structure dramatique de la tragédie ne crée pas l'image d'un conflit appartenant à la

¹ T. G. Tucker, *The Seven Against Thebes of Aeschylus*, Cambridge, 1908, p. XLVI (ap. A. J. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor, The Univ. of Michigan Press, 1966, pp. 30 et 160, n. 2), suivi par J. T. Sheppard, *The Plot of the Septem Contra Thebas*, CQ, 7/1913, p. 77, propose le siège d'Athènes en 480 comme source d'inspiration ; L. A. Post, *The Seven Against Thebes as Propaganda for Pericles*, *Class. Weekly*, 44/1950, pp. 49 — 52, pense que l'exemple d'Éléocle sacrifiant volontairement sa vie pour le salut de la cité et « annulant » ainsi les effets de l'Ara de sa race devait encourager les partisans de Périclès débutant dans la vie politique ; Stoessl, *Aeschylus as a Political Thinker*, *AJPh* 73/1952, p. 132 sq., identifie à la suite de Post, Polynice et Thémistocle. A. J. Podlecki (*The Character of Eleocles in Aeschylus' Septem*, *TAFA* 95/1964, pp. 283 et *Political Background* ..., pp. 31 — 35 et 162 n. 25) élimine à juste titre ces identifications abusives, mais propose lui aussi — bien qu'avec plus de prudence — de voir dans le personnage d'Amphiaraos une allusion à Aristide (*Political Background* ..., pp. 37 — 40).

² A. J. Podlecki, *Political Background* ..., p. 124.

πόλις et, dans l'affirmative, d'essayer de situer le thème interprété dans la problématique des années où il fut conçu ³.



Le drame se déroule aux portes de la cité — d'une cité qu'Eschyle ne nomme, à vrai dire, jamais ⁴, et qui gagne ainsi d'emblée une valeur exemplaire ⁵. Le texte est articulé en deux parties, dont la seconde reprend à rebours, partiellement au moins, les thèmes principaux de la première.

Celle-ci (v. 1—652) affronte deux images opposées systématiquement : la communauté des assiégés et la foule terrible des assaillants. Les Κάδμου πολῖται détiennent tous les attributs de la cité organisée ; l'image la plus éloquente, et qui revient les caractériser avec une remarquable insistance est celle du *navire*, qui implique pour la cité qu'elle symbolise les qualités de cohésion intelligente et de solidarité qui font d'un agrégé humain une πόλις ⁶. Contre le « navire de la cité » se déchaîne, irraisonné, le torrent des agresseurs ⁷, la houle ⁸, l'avalanche ⁹ — images les assimilant à une force sauvage.

Par contre, la conduite guerrière des défenseurs de la cité fait d'eux des hoplites, οἰκητῆρας ἀσπιδηφόρους πιστούς — loyaux citoyens armés du bouclier, nourris par la patrie pour la protéger ¹⁰. En tant que commandant, Étéocle fait preuve, durant toute la première partie du drame, de prévoyance ¹¹, de modération et de sagesse, il souligne l'importance de la discipline ¹² et d'une vaillance raisonnable ¹³. Il se nomme d'ailleurs

³ Dans une direction similaire se poursuivent depuis quelques années déjà des recherches dirigées à la VI^e section de l'Ecole Pratique des Hautes Études par Pierre Vidal-Naquet. Grâce à sa bienveillance, nous avons pu connaître les résultats de quelques-unes parmi ces enquêtes — notamment en ce qui concerne l'*Orestie*, *Philoctète* et *Œdipe à Colonus* — aussi, nous le prions encore une fois d'accepter l'expression de notre gratitude. D'autre part, notre étude doit beaucoup de sa substance à une lecture collective des *Sept contre Thèbes*, entreprise avec nos amis de l'Institut de Linguistique de Bucarest — Lia Lupas, Anca Bădulescu et Dan Slușanschi : qu'ils veuillent bien nous permettre de leur remercier.

⁴ Tout au long du drame on parle de *la cité* (πόλις — utilisé plus de quarante fois ; πόλις/μα aussi, ainsi qu'ἔστω quelques fois) et des citoyens (πολιτῶν). On parle tout au plus quatre fois (vv. 9, 74, 135, 302) de la Κάδμου πόλις et une fois, au v. 1, des Κάδμου πολῖται.

⁵ P. Mazon (*Eschyle*, texte établi et traduit par P. M., tome I, Coll. des Universités de France, Paris 1931, p. 114, n. 1) expliquait ce silence par l'animosité des Athéniens envers Thèbes. La suggestion de H. J. Rose (*A Commentary of the Surviving Plays of Aeschylus*, Amsterdam, 1957—8, I, p. 162 en commentant le v. 1) — qui pense qu'Étéocle s'adressait directement au public (cf. *Choeph.*, 973 ; *Eum.*, 566) nous semble renforcer l'idée qu'Eschyle ne voulait nullement « reconstituer » des antiquités thébaines, mais communiquer quelque chose aux Athéniens.

⁶ Les v. 1—3, 62—64, 208—210, 652 reprennent la métaphore du fr. 30 (Diehl) d'Alcée. On remarque qu'il s'agit chaque fois de *manœuvres*, d'actions dirigées. Cf. pour l'analogie *monde-navire*, la remarque de G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, Cambridge University Press, 1966, pp. 272 sq. et 284.

⁷ v. 84 sq., cf. v. 80.

⁸ v. 63 sq., 114 sq.

⁹ v. 211—213.

¹⁰ v. 16—20, Cf. M. Detienne, *La phalange : problèmes et controverses dans Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton et Co., Paris, — La Haye, 1968, p. 126.

¹¹ v. 36—41 ; 66—68.

¹² v. 224 sq. Cf. Isocr. *Panath.*, 116.

¹³ Cf. son attitude dans le dialogue avec le chœur, v. 192—286.

lui-même hoplite, ἀνὴρ ὀπλίτης¹⁴ et, au début du drame, il fait appel aux forces de la cité dans des termes typiques pour une armée organisée¹⁵. Les Argiens, pour leur part, n'ont pas l'aspect d'une armée régulière, mais plutôt celui d'une foule chaotique menée par des chefs¹⁶ dont les attitudes sont évoquées par des images renvoyant à un monde qui n'est pas humain : ce sont des « lions aux yeux pleins d'Arès »¹⁷, des « serpents criant au soleil »¹⁸, des chevaux surtout. Car ces cavaliers sauvages se confondent avec la nature animale de leurs destriers¹⁹, et chaque fois que le chœur essaie d'exprimer la terreur que lui inspire l'ennemi, c'est du fracas des sabots,²⁰ des nuages de poussière que soulèvent les cavaliers, du son effrayant du mors²¹, du cri des essieux²² qu'il parle. Le son du mors, broyé entre les mâchoires des chevaux s'apparente au fracas des boucliers²³ et des javelines²⁴, heurts métalliques évoquant, au-delà des bruits de la guerre réelle les démons du métal, la danse des Courètes et toute une série de croyances liées à une persistante tradition sur la qualité magique et inquiétante du bruit du métal entrechoqué²⁵, tandis que l'obsession sonore du cheval rappelle tout un cercle de représentations concernant la nature démonique du coursier²⁶.

¹⁴ Au v. 717 sur lequel nous reviendrons.

¹⁵ La suggestion de Rose, *Commentary*..., ad v. 10–13, nous semble judicieuse : il propose d'inverser l'ordre des v. 12 et 13, ce qui ferait qu'Étéocle s'adresse d'abord aux jeunes, ceux qui n'ont pas encore atteint l'ἀκμή de leur vigueur, aux vieux ensuite et finalement à ceux qui sont les vrais soldats. Cf. Thuc. I, 105 et II, 13 cité par P. Vidal-Naquet, *La tradition de l'hoplite athénien, Problèmes de la guerre*..., p. 163.

¹⁶ Leur armée est une seule fois — au v. 59 — nommée πάνοπλος Ἀργείου στρατός ; les sept chefs sont bien des commandants de λόχοι, mais le terme chez Eschyle n'a pas de valeur militaire (cf. v. 112 παρθένων λόχον ; *Eum.*, 46 — λόχος... γυναικῶν, le v. 136 de l'*Agamemnon* joue sur les deux sens du mot — armée et accouchement — cf. W. B. Stanford, *Ambiguity in Greek Tragedy*, Oxford, 1939, p. 143, ap. P. Vidal-Naquet, *Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle*, La Parola del Passato, CXXIX, 1969, p. 401 sqq.

¹⁷ v. 53.

¹⁸ v. 381, cf. 291, sq. ; 503.

¹⁹ v. 393 sq.

²⁰ v. 80–99.

²¹ v. 122 sq.

²² v. 151–155. Les vers 203–208 résument la terreur obsédante de ces bruits :

Ἦ φίλον Οἰδίπου τέκος, ἔδεις' ἀκού-
σασσα τὸν ἄρματόκτυπον ὄτοθον ὄτοθον,
ὅ τί τε σύριγγες ἔκλαγξαν ἐλίτροχοι,
ἱππικῶν τ' ἀγρόπων
πηδαλίων διὰ στόμα
πυριγενετᾶν χαλινῶν

(- O, cher enfant d'Œdipe, je prends peur à ouïr le fracas, le fracas des chars sonores, le cr qu'ont poussé les essieux en ébranlant les roues, et aussi le frein des chevaux, qui jamais ne s'endort dans leur bouche, le mors, fils de la flamme » — trad. P. Mazon).

²³ v. 100, 160.

²⁴ v. 103.

²⁵ Cf. L. Gernet, dans L. Gernet-A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*. Coll. L'Évolution de l'humanité, Paris, 1932, réimpr. 1970, p. 74 sq., qui rappelle toute une série de circonstances — soit mythiques, soit rituelles — dans lesquelles est évoqué le bruit magique des objets métalliques entrechoqués. Cf. aussi H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939.

²⁶ Dans quelques conférences que nous avons pu suivre à la VI^e section de l'École Pratique des Hautes Études, Marcel Delienne a développé une analyse concernant *Poséidon Hippios et Athéna Hippiia* (cf. aussi le résumé d'une communication du même auteur à l'Asso

A ces cavaliers effrénés, à ces conducteurs de char démoniques s'opposent des adversaires aux vertus essentiellement humaines : sauf pour les femmes épouvantées, comparées à des colombes ²⁷, les assiégés ne sont jamais assimilés à des animaux. Là où l'adversaire suscite des images subhumaines, (ou surhumaines, ce qui revient au même en un certain sens), les défenseurs de la cité comptent sur des moyens de secours accessibles aux mortels : solidité des remparts ²⁸, éclaireurs fidèles ²⁹ — tout se passe du côté de l'ingéniosité civilisée, du *καίρως* ³⁰ et de la bonne manœuvre ³¹; ce qu'Étéocle cherche pour sa patrie c'est une *μηχανή σωτηρίας* pleinement humaine ³². Ces procédés s'opposent au *δόλος* de l'ennemi ³³, mais surtout au comportement irraisonné qui situe les guerriers argiens au pôle contraire de l'image idéale de l'hoplite ³⁴. Par rapport aux citoyens-guerriers que commande Étéocle, les terrifiants cavaliers d'Argos sont l'*altérité* au sens le plus pur du mot : non seulement « ceux du dehors » opposés à « ceux du dedans » ³⁵, mais des étrangers même par la langue qu'ils parlent. Étéocle implore les dieux en faveur de sa cité, parlant « le vrai parler de la Grèce » ³⁶, tandis que le chœur leur demande de ne pas livrer la ville « à une armée qui parle une toute autre langue » *έτεροφώνω στρατῶ* ³⁷. On a pensé soit à un anachronisme ³⁸, soit à une exagération accidentelle ³⁹; cette image nous semble pourtant solidaire de toute une structure dominant la première partie du drame et qui souligne l'opposition absolue entre les attaquants et les assiégés, ce qui achève de construire un « modèle » de la cité *en guerre*.

ciation des Etudes Grecques, séance du 4 déc. 1967, REG, LXXXI, 1968, 2, p. X). Nous lui devons ces suggestions et aussi des remerciements pour la permission de les citer. A l'appui des considérations sur la nature inquiétante et ambiguë du cheval, il suffit de citer, d'un côté, les chevaux mythiques — Pégase, fils de la Gorgone (Hes., *Theog.*, 276 sqq., 280—286, 325; fr. 245 Rzach.; Pind., *Ol.*, XIII, 60—92; Paus., II, 4, etc.), les caavales anthropophages de Diomède (Eur., *Alc.*, 490 sqq.; *Heracl.*, 380 sqq.; Apollod. *Bibl.* II, 97), les chevaux prêtés par Poséidon à Thésée pour punir Hippolyte (Eur., *Hipp.*, 1173 sqq.), etc.; d'un autre côté les considérations de Xénophon, *De l'art équestre*, XI, 13.

²⁷ v. 291 sq.

²⁸ v. 216.

²⁹ v. 36—38. La corrélation « consultation des devins — envoi des éclaireurs » reflète une complémentarité et non pas une opposition.

³⁰ v. 65.

³¹ v. supra, n. 6.

³² v. 209 sq.

³³ Le v. 36 sq. souligne la prévoyance d'Étéocle qui, envoyant des guetteurs (*σκοποῦς δὲ καὶ κατοπτῆρας*) ne craint plus la ruse (*οὐ τι μὴ ληφθῶ δόλω*). Cf. aussi les termes *σαφής* (v. 40, 82), *σαφήνεια* (v. 67).

³⁴ Sur la mentalité spécifique de l'hoplite, J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1969, p. 58—60 (id., *Le mythe hésiodique des races*, dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2^e éd., Paris, Maspéro, 1970, pp. 36 sq. sur la « préhistoire » de ces conceptions); M. Delienne, *La phalange*... spécialement pp. 121—126 et *passim*; J. P. Vernant, *Rev. de Philologie*, 1966, pp. 247—276.

³⁵ Les v. 193 sq. et 626—630 soulignent cette opposition du dedans et du dehors.

³⁶ v. 71—73 « N'arrachez pas du sol avec ses racines... une ville qui parle le vrai parler de la Grèce » (*Ἑλλάδος γῆλόγρον χέουσιν*).

³⁷ v. 169 sq. *πόλιν δορίπνον μὴ προδῶθ' / έτεροφώνω στρατῶ*.

³⁸ Sheppard, *op. cit.*, supra, n. 1, spécialement p. 77, suivi par Rose Comm. ad v. 169 sq (I, p. 176) identifie une allusion aux guerres médiques.

³⁹ P. Mazon, *op. cit.*, I, p. 116, n. 2, pense que les Grecs exagéraient les différences dialectales.

En guerre contre un adversaire qui lui est étranger sous tous les aspects, même sous celui des rapports avec les dieux. Du côté des agresseurs, des sacrifices nocturnes, « noirs » baignés de sang⁴⁰, invoquant les divinités sauvages de la guerre — Arès, Enyo et Phobos φιλαίματος — ont quelque chose de sinistre qui les situe dans une sphère d'attitudes religieuses en deçà de la πόλις⁴¹. Cette piété incomplète et particulière s'identifie à l'impiété : tour à tour, les chefs argiens défient les dieux⁴² et sont appelés impies (άνόσιοι) et mécréants⁴³, parce que voués uniquement à la guerre destructrice et à l'Arès fou (μαινόμενος) qui souille la piété même (μαίνων ευσέδειαν)⁴⁴. Par contre, Étéocle et le chœur s'adressent toujours aux dieux « qui tiennent la cité », πολιοῦχοι⁴⁵, collectivement, ou bien à Zeus et aux autres Olympiens, appelés, chacun à son tour, pour secourir la cité⁴⁶. Même l'Arès, qu'ils invoquent n'est pas le dieu délirant de l'adversaire, mais le parent de la ville⁴⁷, son seigneur, le père d'Harmonie⁴⁸, divinité tutélaire au même titre que les autres bienheureux protecteurs de la cité. S'il est vrai que, comme l'écrit J. Rudhardt, « c'est en terme d'ordre et de puissance... que nous pourrions... évoquer les traits caractéristiques de la piété grecque »⁴⁹, la piété des assiégés est entièrement du côté de l'ordre, tandis que les attitudes religieuses des agresseurs sont du domaine de l'ἄγος. De même que les comportements guerriers qui sont significatifs comme attitude à l'égard de la cité, les comportements religieux des héros du

⁴⁰ Cf. v. 42—47 la description du σφαγίον effectué par les sept chefs. Sur la valeur des termes sacrificiels de la racine σφαγ- v. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-Gap, 1966, p. 159 sqq., p. 183, 187. Cf. aussi les remarques de J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, pp. 272 sqq. Bien qu'en soi un tel rite n'ait rien d'exceptionnel (cf. G. G. Glotz, s. v. *Jusjurandum*, DA), l'insistance avec laquelle Eschyle évoque le caractère sanglant, le « meurtrier » de la victime rappelle toute une série de constatations liées à des sacrifices sinistres (v. Rudhardt, p. 279 sur les sacrifices humains) désignés par des termes de la même racine.

⁴¹ Cf. I. Gernet, dans Gernet-Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, p. 159.

⁴² v. 383 sq., 427—429.

⁴³ v. 424 sq. γίγας ὄδ' ἄλλος... κτλ. (Capanée, après Tydée) P. Mazon et H. J. Rose interprètent γίγας, comme une allusion à une attitude — Mazon le traduit par « mécréant ». Cf. v. 441 ἀπίζων (toujours Capanée); v. 551 l'orgueil des chefs argiens est άνόσιος cf. v. 565 sq., μεγάλη μεγαληρόρων / κλύειν άνόσιων άνδρῶν.

⁴⁴ v. 343 sq. Déjà dans l'*Illiade*, Arès était devenu « un simple symbole de la bataille dans ce qu'elle a de sauvage, de brutal et d'aléatoire » (F. Vian, *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, dans *Problèmes de la guerre...*, p. 57).

⁴⁵ Les dieux πολιοῦχοι ou πολιοῦσοῦχοι sont invoqués aux vv. 69, 185, 271, 313, 493.

⁴⁶ Aux v. 116 et suivants, le chœur invoque, tour à tour, Zeus πατήρ παντελής, Pallas, Poséidon, Cypris, προμάτωρ de la cité, Apollon, Artémis, Héra, Niké et Onka. Cf. Plat., *Lois* IV, 717 a, sur la valeur civique des cérémonies consacrées aux divinités olympiennes, v. I. Gernet, *loc. cit.*, supra, n. 41.

⁴⁷ v. 135 sq. — Σὺ τ' Ἄρης, φεῦ φεῦ, Κάδμου ἐπώνυμου

πόλιν φύλαξον κήδεαί τ' ἐναργῶς

« Et toi, Arès, hélas ! hélas ! veille sur une ville qui porte le nom de Κάδμος, sois effectivement son parent ».

⁴⁸ v. 105—107 τί ρέξεις; προδώσεις, παλαίθωαν

Ἄρης, τὰν τεάν;

ὦ χρυσοπλήγῃ δαῖμον, ἔπιδ' ἔπιδε πόλιν

ἄν ποτ' εὐφιλῆταν ἔθου.

(« Que vas-tu faire, Arès ? Trahiras-tu ton antique domaine ? Dieu au casque d'or, jette un regard, un regard sur la ville à qui, jadis, tu donnas ton amour » — trad. P. Mazon).

⁴⁹ J. Rudhardt, *op. laud.*, p. 306.

drame s'insèrent dans la même problématique centrée sur la πόλις. Cette interprétation globale de la sphère des sentiments civiques est particulièrement évidente dans la scène cruciale de la tragédie, celle où Étéocle oppose à chaque attaquant un défenseur des portes de la cité. La scène, qui réussit à allier au formalisme très élaboré d'une « galerie des vices et des vertus » guerrières une tension hautement dramatique, confronte les guerriers de l'*hybris* aux guerriers de la *dikè* ; les chefs délirants d'Argos rejoignent ici, comme l'a justement démontré J. P. Vernant⁵⁰, d'autres types mythiques de guerriers insoumis — géants⁵¹, hommes de bronze⁵², dont la démesure, en dernière analyse, est le refus de s'encadrer à la πόλις. Symboles de leur jactance (κόμπος)⁵³, leurs blasons achèvent de les situer du côté de la destruction et des puissances sauvages⁵⁴. Au Typhée du géant Hippomédon⁵⁵, les défenseurs de la cité opposent le Zeus du bouclier d'Hyperbios⁵⁶, signe évident de la soumission du guerrier à un principe supérieur d'ordre⁵⁷ et en même temps gage de victoire⁵⁸. C'est parce qu'ils sont des citoyens au plein sens du terme, vénérant le trône d'Αἰσχύνῃ⁵⁹, respectueux des convenances d'une vie socialement et politiquement ordonnée, que les défenseurs des portes de la cité peuvent prétendre à une victoire légitime.

Cette légitimité est fondée d'abord sur le fait qu'ils défendent leur patrie. Pour exprimer cette idée, Eschyle utilise avec insistance le thème de l'autochtonie et l'image de la Terre-mère⁶⁰ : dès les premiers vers du

⁵⁰ J. P. Vernant, *Mythe et pensée* ..., p. 36. V. aussi M. Detienne, *La phalange* ..., loc. laud. *supra*, n. 10.

⁵¹ F. Vian, *La guerre des géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952 ; J. P. Vernant, loc. laud., p. 32 ; l'étude de F. Vian citée *supra*, n. 46, reprend en résumé le problème des confréries mythiques de guerriers.

⁵² Hésiode, *Travaux*, 144 sqq., cité et commenté par J. P. Vernant, loc. cit.

⁵³ v. 391 (Tydée), v. 425 (Capaneé) ; v. 500 (Hippomédon) ; v. 538 (Parthénopée).

⁵⁴ Tydée porte sur son bouclier l'image de la nuit (v. 387—390) interprétée clairement comme symbole de la mort (v. 403—406) ; l'identification est courante dans l'*Iliade* ; v. aussi Hes., *Théog.*, 211. Cf. Cl. Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959) ; Parthénopée menace ses adversaires de l'image « de la Sphinx mangeuse de chair crue » (v. 541 sq.) (Nous n'avons pas pu consulter l'étude de Helen H. Bacon, *The Shield of Eteocles, Arion*, 3, 1964, pp. 26—38).

⁵⁵ v. 439 sq.

⁵⁶ v. 511—514.

⁵⁷ V. J. P. Vernant, *op. laud.*, p. 37 sur les Hécatonchires (Hés. *Théog.*, 617—661) soumis à l'autorité suprême de Zeus. *La fonction guerrière* — écrit J. P. Vernant, *ibid.*, p. 38 — « associée désormais à la souveraineté, s'y intègre au lieu de s'y opposer ». Il est évident qu'ici comme ailleurs Eschyle transfère la notion de souveraineté à la πόλις.

⁵⁸ v. 514 — κοῦπω τις εἶδε Ζῆνά του νικώμενον.

⁵⁹ v. 409 sq. Mélanippe « vénère le trône de l'honneur » (τὸν Αἰσχύνης θρόνον / τιμᾶντα), traduit P. Mazon ; Αἰσχύνῃ nous semble désigner un sentiment social complexe, apparenté à l'αἰδώς de Protagoras (Plat. *Protag.*, 322 c). Cf. dans le serment des éphèbes (L. Robert, *Le serment des éphèbes athéniens, Etudes épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, p. 302) la formule (l. 6) Ὅσα αἰσχυνῶ τὰ ἱερὰ ἔπλα.

⁶⁰ Eschyle identifie fréquemment la Terre-Gé — aussi bien que la terre de la cité — avec la Mère sacrée des hommes. Cf. *Choéph.*, 128 sq., 148 sqq ; *Suppl.*, 890 sqq ; *Prom.* 90. Cette identification, qui joue un rôle important dans les croyances populaires (A. Dietrich, *Mutter Erde*, 2^e éd., Teubner, 1913, suivi par L. Gernet, *op. laud.*, p. 56 sq.) est, dans le drame que nous analysons, mise en rapport constant avec la cité et sa défense en guerre. Dans les *Héraclides*, 770 sqq., Euripide souligne, dans une invocation apparentée à celle d'Étéocle, l'*autochtonie* des Athéniens (U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Hermes*, XVII, pp. 356 sqq.), idée que Solon déjà soulignait. Serait-ce un autre rapprochement à faire entre les « citoyens de Cadmos » de la tragédie et les concitoyens d'Eschyle ?

drame, Étéocle demande à ses soldats de défendre « la Terre-mère, nourrice bien-aimée (Γῆ τε μητρί, φιλότῃ τροφῇ) qui les a nourris (ἐθρέψατο) pour en faire des loyaux citoyens armés du bouclier ⁶¹, et les autels des dieux de leur territoire (ἐγχώριοι) ⁶². Tout de suite après, il invoque, au côté de Zeus, la Terre, Γῆ ⁶³; à la fin de son premier dialogue avec le chœur, il prend comme témoin de son vœu solennel « les dieux maîtres de cette terre (χώρα), gardiens (ἐπίσκοποι) des campagnes et des *agorai* » ⁶⁴. Ce rapport particulier des citoyens-soldats avec la terre de la patrie ⁶⁵ revient lui aussi dans la scène finale de la première partie du drame, et il revient amplifié en quelque sorte : parmi les défenseurs des portes de la cité, il y a des Spartes—guerriers héréditairement intégrés à la πόλις ⁶⁶ et autochtones au sens le plus complet du terme, puisque leurs ancêtres sont nés de la terre même qu'eux, ils doivent défendre ⁶⁷. Ainsi que le proclame Étéocle à propos de l'un d'entre eux — « il a poussé sur la souche des Fils du Sillon épargnés par Arès, et c'est un vrai enfant de cette terre que Mélanippe ... C'est vraiment le Droit du Sang (Δίκη Ὀμαίων) qui l'envoie en son nom écarter de la terre-mère les lances ennemies » ⁶⁸.

Voilà ainsi achevée l'image, systématiquement élaborée, de la cité en guerre; opposée à un adversaire *hybristès* et impie, la πόλις est entièrement du côté de la justice. Mais cette image va soudain se précipiter dans un monde d'ambiguïté et d'incertitude angoissante. Ce renversement est annoncé d'abord par la longue description du sixième adversaire des assiégés, l'« homme très sage et très vaillant », le devin Amphiaraios ⁶⁹.

⁶¹ v. 14—20.

⁶² v. 14 sq. θεῶν ἐγχωρίων βωμοῖσι.

⁶³ v. 69.

⁶⁴ v. 271—278. Le domaine de la vie de la cité se définit ici par les deux notions complémentaires — les champs cultivés (πεδία) et les places publiques (ἀγοραί).

⁶⁵ Cf. M. Delienne, *La phalange*, loc. laud. « C'est la participation à une communauté d'hommes entretenant avec une portion du sol des relations de type religieux qui impose le service des armes ». Ce rapport privilégié avec la terre de la patrie est particulièrement sensible dans les traditions concernant l'éphébie; cf. L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, pp. 296—307 (le serment des éphèbes); Chr. Pélekidis, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962, p. 113; P. Vidal-Naquet, *La tradition de l'éphébe athénien*, *Annales*, ESC, 1969, pp. 378 sqq; id., *The Black Hunter*, Proc. of the Cambridge Phil. Soc. 194/1968, pp. 49—64.

⁶⁶ Les Spartes sont à l'origine des guerriers sauvages, mais les cinq « semés » épargnés l'ont été justement parce qu'ils s'étaient soumis à l'autorité de la cité — v. J. P. Vernant, *Mythe et pensée*, loc. laud.

⁶⁷ En dernier lieu F. Vian, *Les origines de Thèbes: Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963; id., *La fonction guerrière*, loc. cit., p. 84.

⁶⁸ v. 412—416 σπαρτῶν δ' ἄπ' ἀνδρῶν ὧν Ἄρης ἐφείσατο
ρίζωμ' ἀνέται, κάρτα δ' ἔστ' ἐγχώριος
Μελάνιππος ...
Δίκη δ' Ὀμαίων κάρτα νιν προστέλλεται
εἴργειν τεκοῦση μητρὶ πολέμικον δόρυ.

la traduction, légèrement modifiée, appartient à P. Mazon.

⁶⁹ v. 568—625. La longueur de l'épisode et son intérêt dramatique particulier ont amené A. J. Podlecki à supposer qu'Eschyle voulait faire une allusion au sort d'Aristide calomnieusement accusé d'avoir été corrompu (Cratéros, FGH 342 fr. 12 Jac. = Plut. *Arist.*, 26,1 sq) Les situations ne se ressemblent pas, l'information de Cratéros est douteuse et nous pensons d'ailleurs que l'épisode a des fonctions dramatiques multiples : le portrait d'Amphiaraios, involontairement engagé dans la guerre, sert de repoussoir à Tydée et à Polynice, qui, précisément, l'ont voulue, il préfigure en une certaine mesure le destin d'Étéocle, révèle — en vrai devin — des vérités restées cachées, etc.

Apparemment, l'épisode couronne l'identification de la cause des défenseurs avec la justice et le droit, puisqu'Amphiaraos lui-même condamne avec véhémence les responsables de cette guerre à laquelle il ne prend part qu'à son corps défendant ⁷⁰ — Tydée le meurtrier (ἀνδροφόντης) ⁷¹ et Polynice le traître. Mais il est remarquable que l'invective d'Amphiaraos introduit pour la première fois dans le déroulement du drame le nom de Polynice, jusque-là jamais prononcé, et, qui plus est, en le mettant immédiatement en rapport avec le thème central qui légitime l'action des défenseurs de la cité, le thème de l'autochtonie ⁷² : « Détruire la cité de ses pères et les dieux de sa race, en lançant contre eux une armée étrangère ! Est-il donc de droit permettant de tarir la source maternelle (μητρός τε πηγῇν) ? Est-ce la terre de la patrie, grâce à tes soins conquise par la lance, qui sera jamais ton alliée ? Pour moi, j'engraisserai cette terre, devin caché dans la terre ennemie » ⁷³.

Après avoir élogié ce « juste associé à des impies » ⁷⁴, Etéocle prévoit, néanmoins, sa fin certaine — « si les oracles de Loxias donnent des fruits » ⁷⁵ ; c'est pour la première fois aussi qu'il est question des oracles d'Apollon dans cette tragédie où ils jouent un rôle essentiel. C'est donc au moment même où l'image de la cité juste et de son brave commandant s'achève par un dernier contraste qu'Eschyle nous oriente vers un plan de la réalité qui, sauf quelques allusions volontairement fugitives ⁷⁶, était resté caché jusque-là. Les invectives d'Amphiaraos, μάντις κελευθῶς πολεμίας ὑπὸ χθονός, dévoilent abruptement un côté sous-jacent du drame et mettent en lumière l'ambiguïté du héros ⁷⁷, car le sage timonier du navire de la cité, le citoyen par excellence qu'était

⁷⁰ D'après la tradition, il a été contraint par des présents royaux que sa femme avait acceptés de Polynice, v. C. Robert, *Die griechische Heldensage*, II, 1921, p. 915 sq. ; L. Gernet, *La notion mythique de la valeur en Grèce*, dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 106—108.

⁷¹ Les v. v. 570—575 accablent Tydée d'épithètes : « meurtrier, trouble de sa propre cité et pour Argos le plus grand maître d'infortunes, recors (κλήτηρ) d'Erinys, serviteur du crime ».

⁷² Les v. 584—586 ont été rejetés par Dindorf (*Lexicon Aeschyleum*, Leipzig, 1876, s.v. κατασθένει), mais ils sont acceptés par P. Mazon et H. J. Rose.

⁷³ v. 582 sqq. Cf. spécialement les v. 581—588 :

μητρός τε πηγῇν τίς κατασθένει δίκη ;
πατρίς τε γαῖα σῆς ὑπὸ σπουδῆς δορί
ἀλοῦσα πῶς σοι ξύμμαχος γενήσεται ;
Ἔγωγε μὲν δὴ τήνδε πικρῶ χθονι, μάντις κελευθῶς πολεμίας ὑπὸ χθονός.

la traduction, légèrement modifiée, appartient à P. Mazon.

⁷⁴ v. 597 sq.

⁷⁵ v. 618 εἰ καριός ἐστι θεσφάτοισι Λοξίου.

⁷⁶ v. 70, 204, 373 — cf. *infra*.

⁷⁷ v. 588 ; la vérité d'Amphiaraos pourrait peut être répondre à l'évidence recherchée par Etéocle (σαφής, v. 40 ; σαφηνεῖα, v. 65 sq) comme l'apparence à l'essence sous-jacente des choses, mais une présentation successive des deux aspects contradictoires et, en fait, simultanés, de la même situation nous semble mieux correspondre à la démarche habituelle des analyses d'Eschyle. Pour les spectateurs athéniens l'activité oraculaire d'Amphiaraos était familière (cf. Hypéride, III, pour *Euxenippe*, 14, 165), mais nous pensons que l'insistance à propos de ce personnage s'explique surtout parce qu'il prélude à l'éclatement du conflit entre les deux frères.

Étéocle durant les premiers six cents et quelques vers du drame ⁷⁸ devient brusquement délirant lui aussi ⁷⁹, pareil aux guerriers impies qu'il condamnait ⁸⁰ et pareil à son frère, *ὁμοιος τῷ κάκιστ' αὐδωμένῳ* ⁸¹. En choisissant de combattre Polynice, il s'exclut lui-même des cadres de la cité, réalisant ainsi la malédiction qui pesait sur sa race. Ce qui pouvait passer pour une formule de politesse de la part du chœur ⁸² — l'appellation par le patronyme, *ὦ φίλον Οἰδίπου τέκος* — était au fond un pressentiment ; la même formule revient après la funeste décision du héros, qui, au dernier appel du messager à sa qualité de timonier du navire-cité (*σύ δ' αὐτὸς γινώθι ναυκληρεῖν πόλιν*) répond en invoquant la race maudite d'Édipe et l'imprécation paternelle ⁸³.

Ces allusions deviennent significatives après coup : le personnage d'Étéocle, qui demandait le salut de sa cité, tout au début du drame, à la fois à Zeus, à la Terre, aux dieux protecteurs de la cité et à « la Malédiction, puissante Erinys d'un père » ⁸⁴ était virtuellement et un parfait citoyen et un Labdacide maudit. C'est son choix ⁸⁵ qui l'a rejeté en marge de la cité et de la guerre « civique », car il a accepté de lutter contre son frère. « C'est assez que les Cadméens en viennent aux mains

⁷⁸ En extrapolant, on a assez souvent pensé que l'image « positive » d'Étéocle se référait aussi à la seconde partie du drame et que sa fin était le sacrifice suprême qu'un citoyen puisse offrir à sa patrie : bibliographie complète chez A. J. Podlecki, *The Character of Eteocles in Aeschylus "Septem"*, TAPhA, 95/1964, 283 sqq., qui refute à juste titre cette interprétation ; H. D. F. Kitto, *Greek Tragedy*², Londres, [1961] p. 43 sqq., soulignait du point de vue dramatique le renversement qui s'opère au moment où Étéocle accepte le combat fratricide. Tout en penchant pour une interprétation positive du personnage, Paul Mazon (*op. cit.*, p. 107 sq.) saisit d'une manière très nuancée son caractère contradictoire.

⁷⁹ v. 686 — 689 *Τί μέμονας, τέκνον; μή τί σε θυμοπλή-
θης δορίμαργος ἄτα φερέτω· κακοῦ δ'
ἐκβαλ' ἐρωτος ἀρχάν*

* Que délires-tu, enfant ? Ne te laisse pas emporter par l'égarement des guerriers présomptueux (*δορίμαργος*, *litt.* folie, présomption de la lance) qui envahit ton cœur ; rejette en son principe cette mauvaise convoitise ».

⁸⁰ Le terme *δορίμαργος* répond exactement d'une part à la caractérisation de Tydée (*Τυδεΐδης δὲ μυχρῶν ... κτλ.* — v. 380) d'une autre à l'impiété typique de Parthénopée, qui révere sa javeline, plus qu'une divinité (v. 529 sq.) Cf. J. P. Vernant, *Mythe et pensée ...* p. 34 sq. ; H. J. Rose, *Comm.*, I, ad v. 529).

⁸¹ v. 679. Étéocle avait souligné lui aussi la réciprocity de leur situation (v. 674 sq. *ἄρχοντι τ' ἄρχων καὶ κατιγνήτω κάκισ· ἐχθρὸς σὺν ἐχθρῷ στήτομαι*) mais pour la récuser, puisqu'il revendiquait pour lui seul l'appui de la Justice (v. 664—671). Le chœur, par contre, n'accepte aucune distinction, et souligne, surtout dans le *stasimon* la parfaite équivalence des deux frères.

⁸² Étéocle est appelé ainsi la première fois que le chœur s'adresse à lui — v. 203 — après un discours plein de sage modération de la part du protagoniste ; la formule revient dans le passage qui annonce la scène cruciale du drame, — au v. 373, et finalement, au v. 678, tout de suite après sa décision de défendre la septième porte. Il nous semble bien évident qu'Eschyle n'a pas usé de cette formule au hasard, mais bien pour souligner l'ambivalence du héros.

⁸³ Au v. cité — 652 — « décide *seul* du coup de barre à donner à la cité », Étéocle s'écrie : « Ah ! race frappée de folie par les dieux, et par les dieux si durement haïe ! Ah ! race d'Édipe — ma race — digne de toutes les larmes ! Hélas, voici aujourd'hui accomplies les malédictions d'un père ! » (v. 653—655 trad. P. Mazon)

⁸⁴ v. 69 sq. *ὦ Ζεῦ τε καὶ Γῇ καὶ πολιτοσσοῦχοι θεοί,
Ἄρα τ' Ἐρινὺς πατρὸς ἡ μεγασθενής —*

⁸⁵ Le chœur affirme explicitement qu'Étéocle peut ne pas lutter contre son frère — v. 677—682, 686—689, 705—707. Le dialogue v. 678—719 répond exactement à celui des v. 202—286 en renversant les rôles : à la sagesse du protagoniste répond la folie, à la peur irraisonnée du chœur — sa modération.

avec des Argiens, de ce sang on peut se purifier ((αἷμα γὰρ καθάρσιον). Mais le meurtre de deux frères tombés sous des coups mutuels, c'est là une souillure qui ne vieillit pas » (ἀνδρῶν δ' ὁμαίμοιν θάνατος ὧδ' αὐτοκτόνος / οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος)⁸⁶.

Les deux notions, la guerre d'un côté, la lutte contre un ὅμαιμος, un consanguin, de l'autre, forment donc un couple nettement opposé. Les dernières répliques du protagoniste et du chœur le reprennent dans des termes bien significatifs. En refusant toute conduite raisonnable, Étéocle déclare « ce n'est pas à un *hoplite* à admettre telle maxime » ; le chœur lui répond : « Mais voudrais-tu faucher le sang de ton propre frère ?⁸⁷ ».

L'antithèse entre le soldat-citoyen et le guerrier qui combat contre son propre frère n'est logique, à notre avis, que si l'on suppose que, pour Eschyle, cette lutte fratricide est l'image mythique de la guerre civile. En effet, la guerre en tant que manifestation possible de la πόλις s'oppose absolument, sous l'aspect de l'unité civique, non pas à la paix, qui est une composante complémentaire du même ordre, mais à la guerre civile, négation de la cité. Eschyle exprimera très nettement ce rapport dans le discours d'Athéna à la fin des Euménides : la guerre est un exutoire positif des tensions inévitables dans la vie d'une cité⁸⁸, tandis que la lutte intestine, manifestation négative de ces mêmes forces est son opposé absolu⁸⁹.

En tant que fils de la même terre, les citoyens sont eux aussi frères, et toute lutte entre concitoyens est sacrilège au même titre que celle qui oppose Étéocle et Polynice — ἀσεβὴς διάνοια⁹⁰. Cette identification rendrait compte de toute une série de faits ; elle pourrait tout d'abord justifier l'insistance systématique avec laquelle, nous l'avons vu, Eschyle a construit durant la première partie du drame sur l'image de la guerre juste, dirigée et légitimée par la cité ; elle permettrait aussi de comprendre pourquoi le chœur, commentant le conflit des deux frères, utilise très souvent des notions liées à la sphère des luttes politiques : « Les chefs, les deux stratèges » (οἱ δ' ἐπιστάται, δισσώ στρατηγῶ)⁹¹ « les douloureux polémarques »⁹² ont trouvé, à l'encontre de leurs espoirs, « une amère monarchie » (πικρὰς μοναρχίας)⁹³.

Enfin, cette hypothèse permet, à notre avis, de mieux comprendre pourquoi la cité elle aussi est entraînée vers le désastre : le chœur craint « qu'avec ses rois la cité ne succombe elle aussi » (δέδοικα δὲ σὺν βασιλεῦσι/μὴ

⁸⁶ v. 679—682 (traduction de P. Mazon).

⁸⁷ v. 717 sqq. E. — οὐκ ἄνδρ' ὀπλίτην τοῦτο χρεὶ στέργειν ἔπος·
XO. — ἀλλ' αὐτάδελφον αἷμα δρέψασθαι θέλεις;

⁸⁸ *Eum.*, v. 859—861 ; 940 sqq. Cf. P. Vidal-Naquet, *Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle*, loc. cit., p. 422.

⁸⁹ *Eum.*, v. 866 ἐνοικίου δ' ὄρνιθος οὐ λέγω μάχην—je n'appelle pas μάχη la lutte entre oiseaux de la même volière.

⁹⁰ v. 831.

⁹¹ v. 815 sq.

⁹² v. 827 sq.

⁹³ v. 880—882. Les v. 923—926 pourraient se rapporter aussi à ce groupe d'expressions si l'on acceptait la suggestion assez vraisemblable de Rose (*Comm. ad loc.*, 1, p. 236) qui interprète les vers cités comme étant la citation déformée d'une formule stéréotypée d'éloge funèbre.

πῆλις δαμασθῆ) ⁹⁴. Cette inquiétude pourrait être fondée sur l'idée de la solidarité de la cité avec le destin de ses rois — idée traditionnelle ⁹⁵ mais qu'Eschyle ne semble pas professer. L'oracle d'Apollon justifie, il est vrai, l'attitude du chœur : le dieu a menacé non seulement les rois mais aussi la cité ⁹⁶. Toutefois, on se demande quel est le plan humain correspondant à cette volonté divine et quelle est la relation entre le dénouement du drame familial des Labdacides et le sort de la cité.

En dépit de la déclaration formelle du messenger, après la mort des deux frères (« la cité a échappé au joug de l'esclavage ;... elle jouit de l'embellie avant d'avoir fait eau sous le choc innombrable des vagues ») ⁹⁷ le chœur hésite entre la joie et les larmes (τοιαῦτα χαίρειν καὶ δακρύεσθαι πάρα) ⁹⁸ et se décide pour les lamentations. « Une angoisse étreint la ville : les oracles ne s'émeussent pas » ⁹⁹. Le sort de la cité est incertain ¹⁰⁰, car la lutte des deux frères l'a atteinte dans son essence même. Il nous semble remarquable que, pour décrire les circonstances tragiques liées à la mort des deux ἐπιστάται, Eschyle réutilise précisément les thèmes qui, durant les premiers sept cents vers du drame, lui avaient servi à « positiver » l'image de la cité assiégée : le motif du navire-πόλις et celui de l'autochthonie. Les images reviennent avec un sens nouveau dans la seconde partie du drame.

Les métaphores liées à la navigation se retrouvent d'abord dans le dernier dialogue d'Étéocle et du chœur ; acceptant le combat, le protagoniste exclame : « puisque le Ciel lui-même précipite les choses, qu'elle aille donc, au gré du vent qui la pousse, vers son lot — l'onde du Coeyte (ἔτω κατ' εὐρον κῆμα Κωκυτοῦ λαχόν) — la race odieuse à Phoibos, la race entière de Laïos ! » ¹⁰¹. Le chœur fait appel pour la dernière fois à la même image en formant la procession funèbre des deux frères : « Allons, mes amies, qu'au vent des sanglots vos bras battent autour de vos fronts l'entraînante cadence de nage qui, de tout temps, à travers l'Achéron, a su faire passer la nef sans ornement (ἄστολος) avec ses pèlerins, jusqu'à la rive sauvage (χέρσον), ignorée d'Apollon, la rive sans soleil, qui nous accueille tous, invisible » ¹⁰².

⁹⁴ v. 761 sq.

⁹⁵ Cf. Hés., *Travaux*, 225 sq. (le roi juste) ; 238 sq. (le roi injuste). Cf. *Il.*, XVI, 386.

⁹⁶ v. 742-749 ; 812-844. Il est remarquable que dans les deux cas c'est surtout la cité qui est menacée : v. 748 sq. ὑψίστων γέν/νας ἄτερ/σφ' ὤζει πόλιν. — v. 843 sq. μέριμνα δ' ἀμφὶ πόλιν / ὀέσφατ' ὥζι ἀμείβεται.

⁹⁷ v. 793-796 ; le rappel du thème de la cité-navire est à remarquer.

⁹⁸ v. 814.

⁹⁹ v. 843 sq.

¹⁰⁰ On a pensé que la suite de la légende, de toute évidence familière aux spectateurs, mais n'apparaissant pas dans la trilogie, accomplissait l'oracle ; mais il serait curieux qu'Eschyle ait laissé son sujet sans dénouement. L'*Orestie* nous fait supposer, au contraire, que le final des *Sept* répondait en une certaine manière au début de la trilogie et qu'il représentait la vraie conclusion des trois tragédies. L'impression de « final ouvert » pourrait signifier précisément cette ambiguïté qui pèse sur le sort de la cité.

¹⁰¹ v. 689-691 ; le navire laissé au gré des vents s'oppose aux efforts de manœuvre liés à l'image durant la première partie du drame.

¹⁰² v. 854-860 Ἀλλὰ γόνι, ὦ φίλοι, κατ' εὐρον / ἐρέσσετ' ἀμφὶ κρατὶ πόμπιμον χερσὶν / πίτυλον, ὅς αἰὲν δι' Ἀχέρωντ' ἀρείεττι / τὰν ἄστολον μελάγχρονον θεωρίδα, / τὰν ἀστειῆν / πόλλωνι, τὰν ἀνάλων, / πᾶνδοκον εἰς ἀφανῆ τε χέρσον. La traduction, très peu modifiée, appartient à P. Mazon.

Dans son commentaire, Rose suggère un rapprochement intéressant de cette image avec la description que fait Platon¹⁰³ du navire annuel qui portait vers Délos les théores : le navire funèbre apparaît comme l'antithèse de celui-ci¹⁰⁴. La vraie nef des pèlerins partait, couronnée de guirlandes¹⁰⁵ d'une cité purifiée¹⁰⁶ vers Délos l'« évidente », pays ensoleillé d'Apollon ; messager d'une cité souillée, le navire de la mort, ἄστολος et endeuilé¹⁰⁷ se dirige, à travers l'Achéron, vers le pays invisible et sauvage, « en friche »¹⁰⁸, que le pied d'Apollon n'a jamais foulé.

Ainsi que le motif du navire de la cité, le thème de l'autochtonie, qui avait été l'une des pièces maîtresses de la démonstration qui situait la cité assiégée du côté de la justice, revient « corrompu » dans la seconde partie du drame. En effet, évoquant l'inceste d'Œdipe, le chœur utilise une série d'expressions figurées partant de la même équivalence entre la terre et le principe maternel de la génération¹⁰⁹ qui avait présidé au thème de l'autochtonie : Œdipe le parricide est « celui qui a osé ensemer le sillon sacré où il s'était formé en y plantant une souche¹¹⁰ sanglante ».¹¹¹

L'image en soi n'a rien d'exceptionnel : elle tient d'une équivalence si courante qu'on la retrouve même dans des « Clés des Songes »¹¹². Mais comme elle se rattache à un système d'expressions figurées partant de l'équivalence *terre cultivée-mère-cité*, sa signification s'étend du coup à tout l'ensemble, et elle évoque ainsi, au-delà des malheurs de la famille royale, une menace qui pèse sur toute la communauté, en mettant en doute la pureté rituelle de toute la cité.

¹⁰³ Plat., *Phaed.*, 58 a—c.

¹⁰⁴ H. J. Rose, *Commentary* ... I, p. 233 ad v. 851—860. Les éléments d'opposition qu'il souligne sont en partie les mêmes que ceux que nous invoquons, mais nous en avons ajouté quelques autres.

¹⁰⁵ Plat. *loc. cit.*, 58 c. ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῆς θεωρίας ἐπειδὴν ὁ ἱερὸς τοῦ Ἀπόλλωνος στέψη τὴν πρύμναν τοῦ πλοίου. Cf. 58 a.

¹⁰⁶ Id. *ibid.*, 58 b. — νόμος ἐστὶν αὐτοῖς ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ καθαρῆσαι τὴν πόλιν. L'importance particulière des rites cathartiques — surtout en ce qui concerne la mort et la naissance, incompatibles avec le caractère sacré de l'île — à Délos est évidente dans les interdits dont elle a été l'objet. Cf. Thuc., I, 8 ; III, 104 ; V, 1.

¹⁰⁷ La nef aux voiles noires (μελάγχροκον) pourrait évoquer le navire de Thésée avec l'expédition duquel est mise en rapport la théorie délienne (Plat., *loc. cit.*, 58 a).

¹⁰⁸ Nous pensons que le terme γέρον conserve ici aussi bien le sens de *terre ferme* opposée aux eaux (de l'Achéron) et celui de terre « en friche » consacrée (cf. Thuc., II, 17, interdits de culture consacrant le Pélagicon — cité par J. Rudhardt, *Notions fondamentales*, p. 225) et opposée au domaine d'Apollon dieu des champs cultivés (cf. ses rapports avec les fêtes agraires telles les Pyanepsies — Plut., *Thes.*, 22 — V. J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 96).

¹⁰⁹ Quelques études assez récentes (cf. par ex. R. P. Winnington-Ingram, *Aeschylus' Septem*, 187—190 ; 750—757, *Bull. of the Instit. of Classical Studies*, London, XIII, 1966, pp. 88—93 ; S. Bernardete, *Two notes on Aeschylus' Septem*, *Wiener Studien*, LXXX, 1967, pp. 22—30) proposent une interprétation du thème des Labdacides en sa totalité comme une expression de sentiments « misogynes » et d'horreur à l'égard de la génération. Même si le thème légendaire pouvait se prêter à une telle image, nous ne croyons pas que ce soit là la motivation acceptée par Eschyle.

¹¹⁰ ῥίζα cf. au v. 413 la souche (ῥίζωμα) des Spartes épargnés, guerriers justes.

¹¹¹ v. 752—756 πατροκτόνον Οἰδιπόδαν / ὅστε ματρὸς ἀγνάν / σπείρας ἄρουραν, ἔν' ἐτράφη / ῥίζαν / αἱματέεσσαν / ἔτλα — (trad. P. Mazon). La même image apparaît bien souvent avec le même sens, soit à propos de l'union sacrilège d'Œdipe — (Soph. O. R. v. 1256, cf. 1210, 1485 ; *Antig.*, v. 569), soit à propos de toute union sexuelle (Soph., *Trach.*, 31—33 ; Eur., *Med.*, 1280 ; *Phoen.*, 18) — Cf. A. Dietrich, *Mutter Erde*, p. 47.

¹¹² Artémidore, *Oneirokr.*, I, 51 (Hercher).

La terre sacrée de la patrie est donc corrompue par l'inceste ; le navire de la cité est devenu un navire funèbre ; le droit du sang — Δίκη Ὀμαίων¹¹³ — est remplacé par le meurtre réciproque des ὅμαιμοι (ἀνδροῖν δ' ὀμαίμοιν θάνατος ᾧδ' αὐτοκτόνος)¹¹⁴. « Dans la terre trempée de crime, leurs vies se sont mélangées ; cette fois-ci ils sont bien du même sang » (κάρτα δ' εἰς ὅμαιμοι)¹¹⁵. Les images se nouent dans un complexe solidaire qui entraîne chacun de ses éléments composants dans la sphère des significations politiques, aussi bien la mort des deux frères que « le navire de la cité » ou l'inceste¹¹⁶.

A la guerre légitime d'une cité juste et pieuse s'oppose la guerre civile, impie et sacrilège, qui déchire la πόλις et la menace dans ce qu'elle a d'essentiel. Cette guerre porte la cité à la limite d'elle-même, en la vouant à une angoissante incertitude quant à son destin futur, car elle finit par anéantir non seulement les adversaires, mais aussi tout un système de valeurs fondamentales pour la communauté.

Dans son grand vœu, prononcé au début du drame¹¹⁷, Étéocle avait promis des sacrifices et des τροπαῖα « si tout s'achève heureusement et si la ville est sauvée (εὖ ξυντυχόντων καὶ πόλεως σεσωσμένης) »¹¹⁸ ; pour marquer la fin de cette guerre corrompue et fausse, c'est « le trophée de l'Erreur », Ἄτας τροπαῖον qui s'élève aux portes de la cité¹¹⁹.



A la fin de cette analyse, quelques brèves observations s'imposent, concernant l'attitude d'Eschyle par rapport à son sujet et aux significations contemporaines qu'il pouvait lui prêter.

Nous avons constaté qu'Eschyle utilise un système d'images qui met en jeu de multiples connotations. A un premier niveau de pensée, une partie au moins de ce système lui est donné, imposé en quelque sorte par une structure, une modalité de systématisation des faits qui est préétablie dans la pensée grecque — telle l'identification de la terre avec une mère et de la cité avec sa terre, ou bien l'opposition de la guerre « civilisée » et de la guerre sauvage et excessive. Mais ce sont là pour Eschyle des éléments d'un langage à partir duquel il construit délibérément un message dont les significations sont voulues. A l'élaboration poétique correspond, sur le plan des idées, l'expression d'une méditation qui lui est propre, et qui a une finalité paradigmatique. Les images affrontées de la guerre juste et de la folie guerrière, de la cité unie dans un combat pieux et de la cité déchirée par les discordes sacrilèges expriment des options politiques.

¹¹³ v. 415.

¹¹⁴ v. 681.

¹¹⁵ v. 938 — 941 ἐν δὲ γαίᾳ / ζῶα φονεύετε / μέμεικται· κάρτα δ' εἰς ὅμαιμοι (trad. P. Mazon).

¹¹⁶ L'inceste et la guerre civile sont d'ailleurs homogènes par rapport à la communauté, désignant un même type de désordre fondamental et sacrilège. Cf. *Eum.*, 866, ἐνοικίου δ' ὕρνιθος οὐ λέγω μάχην et *Suppl.*, 226 ὕρνιθος δ' ὄρνις πῶς ἂν ἀγνεύοι φαγών, où la même expression se réfère à la guerre civile et à l'inceste. Cf. Pierre Vidal-Naquet, *La chasse et le sacrifice* ..., 11.

¹¹⁷ v. 264 — 286.

¹¹⁸ v. 277.

¹¹⁹ v. 956 sq.

Ce n'est peut être pas tout à fait par hasard qu'Eschyle brosse le tableau de la *hybris* guerrière et agressive au moment même où les Athéniens poursuivaient des guerres offensives d'une envergure jamais atteinte jusqu'alors dans leur histoire ; non pas qu'Eschyle ait été un pacifiste, mais tout excès l'inquiétait, ses sympathies allaient plutôt vers un équilibre des forces politiques (supposé d'ailleurs par la morale des *Perses*, et préconisé, en partie au moins, durant ces années par Thémistocle), et il n'aimait pas particulièrement Cimon et ses partisans ¹²⁰.

Un autre détail aussi pourrait être souligné : les soldats citoyens du drame s'opposent à des cavaliers et à des meneurs de char dont l'éthique et le type de combat étaient traditionnellement — dans la réalité même de l'histoire grecque — aristocratiques ¹²¹. D'un autre côté, les défenseurs de la cité sont caractérisés par Eschyle comme manifestant une mentalité hoplitique ; mais jamais le poète n'oppose la guerre hoplitique à la guerre navale. Au contraire, l'image du combat naval est positivée tout au long du drame. Or, nous le savons maintenant, il y a eu durant ces années précisément de l'« ère cimonienne » un conflit d'opinions dans lequel les oligarques essayaient de dévaloriser moralement le combat naval lié de multiples façons à la démocratie, en dressant en face de la victoire de Salamine la bataille hoplitique modèle, celle de Marathon ¹²². Rappelons que pour Eschyle la cité juste s'identifie à un navire.

Il y a surtout l'avertissement — tel que nous avons cru pouvoir le comprendre — contre les luttes sanglantes entre citoyens qui nous semble avoir une portée considérable en ce qui concerne les opinions d'Eschyle qui a souvent exprimé ses aspirations vers la concorde civique et l'unité qui appartiendront à l'image idéale de la cité démocratique elle-même. D'un autre côté, la décennie qui assiste aux luttes autour des réformes d'Ephialte, à la réalisation de ces réformes, à l'assassinat de leur auteur est en quelque sorte encadrée par la trilogie thébaine (467) et l'*Orestie* (458) qui, les deux, exhortent les Athéniens à bannir au-delà des frontières de leur cité la violence et la guerre. L'intensité des luttes politiques de ces années peut être ainsi mieux évaluée : ce n'est sans doute pas par une graduelle et idyllique progression que s'est réalisée la démocratie athénienne.

¹²⁰ Nous avons essayé d'apporter quelques arguments en ce sens dans une étude publiée dans le XI^e tome de cette revue, pp. 39—57.

¹²¹ L'identification entre cavaliers — ἵππεις — et aristocrates n'a pas besoin d'arguments : le char est un symbole royal par excellence — cf. L. Gernet, *La notion mythique de la valeur en Grèce, Anthropologie* . . . , p. 211 sq. Il est à remarquer que Cimon avait fait une offrande typique pour un chevalier — le mors de son cheval (Plut., *Cim.* V).

¹²² La preuve de cette dispute est constituée surtout par les épigrammes de Marathon. Cf. pour la datation du monument et de la seconde épigramme l'étude de P. Amandry, *Sur les épigrammes de Marathon, ΘΕΩΡΙΑ*, Festschrift W. H. Schuchhardt, Baden-Baden, 1960, p. 1—8 et, indépendamment, W. K. Pritchett, *Marathon*, Univ. of California Publications in Classical Archaeology, 4, n° 2, pp. 161—163. Sur les conflits idéologiques de cette époque v. surtout P. Vidal-Naquet, *Une énigme à Delphes. A propos de la base de Marathon*, *Rev. Hist.*, 1967/4, pp. 281 sqq. et *La tradition de l'hoplite athénien, Problèmes de Guerre*, p. 168 sq., 174 sqq.